

Das Individuelle verstehen

Anmerkungen zu Vittorio Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft*

VON CHRISTIAN STOLL

Ein Buchtitel, mit dem sich der Autor ohne Zögern neben Immanuel Kant stellt, weckt hohe Erwartungen. Der eine „Grundlegung der Geisteswissenschaften“ verheißende Untertitel nimmt von diesem Anspruch nichts zurück.¹ Es gibt gegenwärtig wohl nicht viele Philosophen, die sowohl über das Selbstbewusstsein als auch über die Fähigkeiten verfügen, einen solchen Anspruch vorzutragen und einzulösen. Der mit italienischen Wurzeln in Deutschland aufgewachsene und akademisch ausgebildete Philosoph Vittorio Hösle zählt zu ihnen. Hösle (*1960), der seit langem an einer katholischen Universität in den USA lehrt, wurde oft als philosophisches Wunderkind porträtiert. Mit 26 Jahren hatte er sich in Tübingen über Hegels System habilitiert, vier Jahre zuvor eine Dissertation mit dem Titel *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* vorgelegt. Hegel und Platon, die Vereinbarkeit von philosophischem Wahrheitsanspruch und der Geschichtlichkeit des Denkens sind seit langem Hösles Themen. Unverkennbar ist auch der frühe, in der akademischen Philosophie selten gewordene Drang zum System.

Diesen Drang hat Hösle in den letzten Jahrzehnten in ein beeindruckendes interdisziplinäres Forschungsprogramm integriert. Sein jüngstes Buch ist – wie schon frühere – angereichert mit Erkenntnissen der Kunstgeschichte und Musiktheorie, der Literaturgeschichte (mehrerer Sprachen), der Mathematik und Psychologie, der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften und zeugt nicht zuletzt von einer erstaunlichen Kenntnis der gesamten Philosophiegeschichte. An seiner Dissertation, die er hier rückblickend als „unreifes Jugendwerk“ bezeichnet, bemängelt er den „naiven Fehler“, sich „noch vor genauen Detailinterpretationen einzelner Philosophen an eine Deutung der Philosophiegeschichte als ganzer“² gewagt zu haben. Doch diese Einsicht hat Hösles Streben nach einer systematischen Vermittlung von Wahrheit und Geschichte nicht abgelöst. So mündet auch die Distanzierung vom Frühwerk in die Bekräftigung, die unbekümmerte Arbeit am System habe ihn „davor bewahrt, ein historistischer Philosophiehistoriker“³ zu werden.

Dass sich Hösle in seinem neuen Buch viel vorgenommen hat, wird an seiner Gegenüberstellung von Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl deutlich. So habe es dem einen an philosophischem, dem anderen an historischem Sinn gemangelt: „[O]hne eine Balance aus theoretischer und historischer Intelligenz ist aber an eine Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht zu denken, denn die Grundlegung verlangt theoretische, der Gegenstand Geisteswissenschaften historische Intelligenz.“⁴ Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* ist darum bemüht, durchgängig beides zu verbinden, in den systematischen und in den eher philosophiegeschichtlichen Teilen.

In Anlehnung an Kants *Kritik der reinen Vernunft* hat Hösle sein Buch in eine „Analytik“ und eine „Dialektik“ aufgeteilt. Der erste, umfangreichere Teil umfasst eine systematische Analyse der Gegenstände und Akte des Verstehens, gegliedert nach den menschlichen Ausdrucksformen (Affekte und Emotionen, Handlung, Werk, Sprache). Er schließt mit einer transzendentalphilosophischen Reflexion auf die „Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens“. Der zweite Teil, die Dialektik, setzt sich mit den Aporien reduktionistischer oder einseitiger Hermeneutiken auseinander (unter anderem

¹ V. Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018.

² Ebd. 280.

³ Ebd.

⁴ Ebd. 467.

mit dem Behaviorismus, Freud, Dilthey und Gadamer). Daran angeschlossen ist eine „kurze Geschichte der Hermeneutik“ von der Antike bis in die Gegenwart, die zum Teil die in der „Dialektik“ kritisierten Positionen nochmals ausführlich behandelt und als philosophiegeschichtliche „Selbsteinholung“ der in der „Analytik“ entwickelten systematischen Position dienen soll.

1. Moderater Intentionalismus

Hösles Argumentation setzt mit der These ein, dass Verstehen ein grundlegender menschlicher Vollzug sei. Seine an den Anfang des Buches gestellte Typologie der Bedeutung des Wortes „verstehen“ rückt – im Gegensatz zu Gadamer, der seine Hermeneutik vom Kunstverstehen aus entwickelte – die alltägliche Bedeutung des Wortes in den Vordergrund: „Sprechen Sie bitte Deutsch – ich verstehe leider kein Russisch.“ „Wiederholen Sie das bitte – ich habe Ihren schnell vorgetragenen Beweis der Vollständigkeit der Aussagenlogik nicht verstanden.“⁵ Die „Kernbedeutung“ von Verstehen ist laut Hösle eine „intellektuelle Operation, in der ein Subjekt die mentalen Akte eines ihm nicht unmittelbar gegebenen, normalerweise also anderen Subjektes erfährt.“ Verstehen ist also in der Regel auf das „Fremdseelische“, auf das geistige Leben eines anderen Menschen gerichtet. Ob man auch Tiere verstehen und nicht nur ihr Verhalten erklären kann, wird von Hösle am Rande erwogen.⁷ Entscheidend ist zudem, dass die mentalen Akte, auf die sich die Operationen des Verstehens richten, nicht – wie etwa das beobachtbare Verhalten oder das der Introspektion zugängliche eigene mentale Leben – unmittelbar zugänglich sind. Versuche, jemanden zu verstehen, sind daher auf den physischen Ausdruck von Fremdseelischem gerichtet.

Diese Grundentscheidungen überführt Hösle im ersten Teil des Buches in eine dichte Typologie der Objekte und Akte des Verstehens. Das dabei sichtbar werdende Profil bezeichnet Hösle beiläufig selbst als „moderaten, keinen radikalen Intentionalismus“⁸. Dementsprechend liegt das Hauptaugenmerk auf dem Verstehen von Handlungen und auf dem Sprachverstehen. Handlungen zeichnen sich für Hösle grundsätzlich durch eine intentional strukturierte Rationalität aus, und auch das Sprachverstehen im engeren Sinne richte sich auf Akte, durch die jemand einem anderen etwas mitteilen will. Die von Hösle hier eingebrachten Differenzierungen sind dabei durchgängig erhellend. Als fruchtbar erweist sich insbesondere die Anwendung der Husserl'schen Unterscheidung von Noesis und Noema auf die Literatur- und Kunstwissenschaften, mit der Hösle die anhaltenden Debatten um die angemessene Bedeutung der Autorintention und die Selbständigkeit des Werkes zu strukturieren versucht. Den Antiintentionalismus der neueren amerikanischen Werkästhetik hält Hösle für ein Missverständnis, das entsteht, wenn man die genannten Ebenen vermischt: „Was sie tun, ist, bestimmte Intentionen – diejenigen, die sich im Werke manifestieren – *auszuwählen*, aber auf Intentionen können sie schon deswegen nicht allgemein verzichten, weil Zeichen nur als vom Autor interpretierte Bedeutung haben.“⁹

Moderat könnte man Hösles Intentionalismus dort nennen, wo er sich dem Verstehen von Emotionen und Affekten zuwendet. Ihr Ausdruck erfolgt nämlich nicht willentlich, ist also nicht-intentional; gleichwohl gehört er für Hösle zum Gegenstandsbereich dessen, was verstanden werden kann. Einen Grund hierfür sieht Hösle darin, dass die Entwicklung der menschlichen Sprache andernfalls schwer zu erklären sei.¹⁰ Einiges spreche dafür, dass am Ursprung der Sprache Laute gestanden haben, die Ausdruck einer Emotion oder eines Affektes waren, die deshalb verstanden wurden, weil andere

⁵ Vgl. ebd. 20.

⁶ Vgl. ebd. 21.

⁷ Vgl. ebd. 26.

⁸ Ebd. 239.

⁹ Ebd. 205 [Hervorhebung im Original].

¹⁰ Vgl. ebd. 100, 108.

Menschen bei sich eine Korrelation zwischen demselben Ausdruck und dem durch Introspektion zugänglichen Gefühl feststellen konnten.¹¹

Die menschliche Psyche bildet dort, wo sie nicht-intentional verfasst ist, wie etwa im Schmerzempfinden, zugleich die Grenze, die Objekte des Verstehens von denen anderer Erkenntnisformen trennt. Hieraus ergibt sich auch wissenschaftssystematisch die Grenze der Geisteswissenschaften. Da sich Verstehen auf das mentale Leben richtet, sei die Psychologie „als die Lehre vom mentalen Leben die Fundierung aller Geisteswissenschaft“¹². Nicht mit Bewusstsein begabte Lebewesen oder die unbelebte Natur könnten – sofern man nicht Panpsychist sei – dagegen nicht verstanden, sondern nur beobachtet und in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang erkannt werden; sie gehörten daher in den Bereich der Naturwissenschaften. In einem Zwischenbereich operieren nach Höhle die Ökonomie und die Sozialwissenschaften, in denen es um die „ungewollten Wirkungen menschlicher Handlungen“¹³ gehe. Diese Wirkungen nähmen ihren Ausgang von intentional strukturierten Akten, seien aber nicht selbst so verfasst. Höhle Intentionalismus ist auch hier zurückgenommen, wenn er einen „weiteren Verstehensbegriff“ als Grundlage „sozialwissenschaftlichen Verstehens“ gelten lassen will, der über „das Verstehen individueller und kollektiver Intentionen“¹⁴ hinausgeht. Bemerkenswert ist, dass Höhle die unbeabsichtigten Folgen des Handelns zuerst unter der Maßgabe thematisiert, dass sich diese zu Gesetzen, einem „System mit Eigengesetzlichkeit“¹⁵, zusammenfassen ließen.

2. Im Haus der Wissenschaften

Hier zeichnen sich philosophische Probleme ab, die im Rahmen einer Grundlegung der Hermeneutik nicht erschöpfend diskutiert werden können, nach Höhle jedoch in sie hineingehören, wenn man die Aufgabe ernst nimmt. Denn Versuche, die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften zu behaupten, seien „ohne (im weiteren Sinne metaphysische) Annahmen zur Natur des Geistes schwer plausibel zu machen“¹⁶. Zur Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften bedürfe es einer Theorie des Mentalen und einer Stellungnahme zum *Mind-Brain-Problem*. Höhle geht darauf vor allem in seiner Zurückweisung des Behaviorismus ein, der das Bewusstsein anderer Lebewesen ignoriere und sich auf das beobachtbare, kausal erklärbare Verhalten beschränke, seine Mitmenschen also methodisch als „Zombies“¹⁷ behandle. Demgegenüber betont Höhle, dass das Bewusstsein der Ort von Seiendem sei, das nicht auf Physisches reduziert werden könne, wie etwa das Schmerzempfinden, das nur dort existiere. Hinsichtlich des *Mind-Brain-Problems* plädiert Höhle auf knappem Raum für eine Supervenienz-Theorie, die eine „Kovarianz von Physischem und Mentalem“ beinhalte.¹⁸ Demnach sei Mentales nicht auf Physisches reduzierbar, aber einem physischen „Träger“ zugeordnet, über dem es superveniere. Eine kausale Beziehung des Geistigen auf das Physische wird dabei nicht angenommen, die Position sei „mit einem Parallelismus kompatibel“¹⁹. Allerdings gebe es eine Art fester Zuordnung zwischen physischem Träger und mentalem Ereignis:

Es kann sehr wohl der gleiche mentale Akt auf der Grundlage unterschiedlicher physischer Prozesse erfolgen, aber dem gleichen physischen Ereignis beziehungs-

¹¹ Vgl. ebd. 190–195.

¹² Ebd. 269 [im Original kursiv].

¹³ Ebd. 39 [im Original kursiv].

¹⁴ Ebd. 245 [im Original teilweise kursiv].

¹⁵ Ebd. 39.

¹⁶ Ebd. 460.

¹⁷ Ebd. 47.

¹⁸ Vgl. ebd. 58–61.

¹⁹ Ebd. 59.

weise Prozeß können nicht unterschiedliche mentale Ereignisse bzw. Prozesse entsprechen.²⁰

Mit Blick auf die Abgrenzung von Natur- und Sozialwissenschaften, sofern diese nach sozialen Gesetzmäßigkeiten suchen, belässt es Hösle bei einigen Andeutungen, die darauf zielen, das Bewusstsein des Menschen, nach Gründen frei zu handeln, und die kausalgesetzliche Verfasstheit der Wirklichkeit miteinander zu vereinen.²¹ Auch die Hermeneutik sei „wohlberaten“, „von einem Kompatibilismus auszugehen“²² und eine „nomologische Korrelation zwischen Physischem und Mentalem“ anzunehmen, „wenn man sich nicht der Hoffnung berauben möchte, einen Zugang zu Fremdseelischem zu finden“²³. Dem entspricht, dass Hösle die gängige Unterscheidung von Erklären und Verstehen für „zutiefst irreführend“²⁴ hält. Unser Bedürfnis nach einer „kohärenten Wirklichkeit“²⁵ erfordere es, dass „erklärbar“ sei, „wieso jemand zu mentalen Akten in der Lage war, deren Ausdruck zu verstehen die Aufgabe des Interpreten ist“²⁶.

Dass derart grundsätzliche Fragen in Hösles Grundlegung der Geisteswissenschaften Platz haben, zeigt, dass diese selbst keine geisteswissenschaftliche Aufgabe darstellt. Die systematische Philosophie ist für Hösle nämlich weder Natur- noch Geisteswissenschaft, da sie sich „primär begriffsanalytischer und nicht hermeneutischer Operationen“ bediene und Geltungsreflexionen etwas anderes seien als das Verstehen von Fremdseelischem.²⁷ Dementsprechend liegt auch in Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* das „Interesse nicht primär darin [...] zu verstehen, sondern zu begreifen, wie Verstehen möglich ist“²⁸. Die philosophische Hermeneutik sei dabei am besten „als ein begrenzter, aber den anderen Disziplinen der Philosophie an Strenge nicht nachstehender Teilbereich der Philosophie“²⁹ zu konzipieren. Dies hat unter anderem die Funktion, den Geltungsbereich der Geisteswissenschaften sinnvoll einzugrenzen. Gegen die Überhöhung der Hermeneutik zu einer Ersten Philosophie im Gefolge Gadamers wehrt sich Hösle daher entschieden. Insbesondere dessen Behauptung, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“³⁰, erregt Hösles Widerstand: „Wäre dem wörtlich so, wäre alle Wissenschaft Linguistik; doch sind Moleküle und Katzen, selbst menschliche Hormone keine Sprache, und daher ist deren Erkenntnis kein Verstehen.“³¹

3. Transzendente Bedingungen des Verstehens

Das Bemühen, den Geltungsbereich des Verstehens einzugrenzen, führt – wie schon deutlich geworden ist – zu philosophischen Grundlagenproblemen, die sich auf das methodische Profil der Geisteswissenschaften unmittelbar auswirken. Noch weiter ins Grundsätzliche führen die Überlegungen, die Hösle am Schluss des ersten Teiles unter dem Titel „Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens. Transzendentalphilosophie und objektiver Idealismus“ vorträgt. Diese Überlegungen setzen mit einer im Blick auf den Titel überraschenden Distanzierung von Kant ein. Hösle lehnt Kants transzendental-idealistische Methode ab, insbesondere seine Lehre von einem unerkennbaren „Ding an sich“, dem die Kategorie der Kausalität subjektiv übergestülpt wer-

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd. 189f.

²² Ebd. 73.

²³ Ebd. 189.

²⁴ Ebd. 185 [im Original kursiv].

²⁵ Ebd. 186 [im Original kursiv].

²⁶ Ebd. 187.

²⁷ Vgl. ebd. 40f.

²⁸ Ebd. [im Original kursiv].

²⁹ Ebd. 36.

³⁰ Ebd. 42 [im Original kursiv].

³¹ Ebd. 42f.

de.³² Bereits im Vorwort des Buches distanziert er sich von der „subjektivistische[n] Engführung der transzendentalen Fragestellung“, „die im Fall der Hermeneutik noch gefährlicher ist als im Fall der Erkenntnis der Natur“³³. Seinen eigenen, seit langem verfolgten Ansatz bezeichnet Hösle demgegenüber als „objektiv-idealistisch“³⁴. Er kommt hier nur insoweit zur Sprache, als er als Voraussetzung einer philosophischen Hermeneutik beansprucht werden muss. „Transzendental“ bezieht sich hier auf „gewisse Notwendigkeiten des Seins, nicht nur unseres Denkens“³⁵, die Verstehen ermöglichen. „Die wirkliche Welt ist so, daß in ihr Verstehensprozesse möglich sind. Das hat einschränkende Bedingungen für physische Objekte ebenso wie für die Funktionsweise von Subjekten zur Folge.“³⁶ Hösle benennt und begründet in der Folge verschiedene solcher Notwendigkeiten.

Zwei zentrale seien genannt. Erstens erfordere Verstehen eine objektive sinnliche Wahrnehmung: „Wer verstehen will, muß auch korrekt wahrnehmen können.“³⁷ Dies ist nicht nur erforderlich, um den physischen Ausdruck des zu Verstehenden richtig zu erfassen, sondern auch, um die Möglichkeit des Sprachverstehens zu erklären, wie Hösle dies im Anschluss an Donald Davidsons *principle of charity* versucht. Demnach ist Sprache, die nicht bloßer Ausdruck von Emotionen ist, nur dann zu verstehen, wenn über die Sprachsituation auf physische Objekte Bezug genommen wird, die sich allen Teilnehmern gleich zeigen:

Die Angewiesenheit auf äußere Gegenstände zeigt auf, daß Verstehende Realisten sein müssen – sie gehen davon aus, daß es etwas gibt, das nicht mit ihren mentalen Akten oder denen eines anderen identisch ist und auf das mentale Akte unterschiedlicher Subjekte referieren können.³⁸

Außerdem müsse mit Davidson angenommen werden, dass die Mehrzahl menschlicher Sätze über solche Objekte wahr sei, das heißt, dass Menschen sich in der Regel nicht irren. Wenn jemand nicht in der Regel denselben Farbeindruck korrekt wahrnehme und dafür das passende Wort verwende, habe ein anderer keine Chancen die entsprechende Sprache zu verstehen. Zweitens leitet Hösle aus folgendem Beispiel ab, dass es „allgemeine psychophysische Gesetze“³⁹ gebe, ohne die die „Erfahrung von Fremdseelischem“ „gar nicht möglich“⁴⁰ sei:

Ich stelle fest, daß ich in einer bestimmten Weise lache, wenn ich mich freue, und erkenne das gleiche Lachen bei einer anderen; daraus schließe ich, daß auch sie sich freut [...] Mein Schluß ist allerdings nur berechtigt, wenn die Korrelation zwischen dem bestimmten mentalen Zustand und dem bestimmten physischen Ausdruck fast allgemein gilt.⁴¹

Hösle legt im ersten Teil des Buches eine beeindruckende Verteidigung des Wissenschaftscharakters der Geisteswissenschaften vor. Viele der dabei berührten Grundlagenprobleme sind Gegenstand langanhaltender philosophischer Auseinandersetzungen. Für sich genommen werden Hösles Positionen hier nicht jeden überzeugen. Das gilt etwa für seine – im Buch nur angedeutete – Präferenz für den Kompatibilismus oder die Ausführungen zum *Mind-Brain-Problem*. Insgesamt sind die vorgenommenen Positionierungen jedoch zu einem Gesamtkonzept zusammengefügt, von dem eine hohe Orientierungskraft auf dem Feld der philosophischen Hermeneutik aus-

³² Vgl. ebd. 283.

³³ Ebd. 15.

³⁴ Ebd. 282 [im Original kursiv].

³⁵ Ebd. 283.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. 285.

³⁸ Ebd. 314 [im Original kursiv].

³⁹ Ebd. 295 [im Original kursiv].

⁴⁰ Ebd. 296.

⁴¹ Ebd. 295.

geht. Auch wer mit dem von Höhle seit langem verteidigten starken philosophischen Begründungsanspruch hadert, muss einräumen, dass es ihm gelungen ist, die aufgeworfenen Grundfragen als philosophische Voraussetzungen alltäglichen Verstehens zu explizieren. Seine *Kritik der verstehenden Vernunft* führt die Leistungsfähigkeit der transzendentalen Methode vor Augen, indem sie grundlegende erkenntnistheoretische Fragen als Voraussetzung einer methodisch kontrollierten Wissenschaft des Verstehens ausweist. Sie kann so dazu beitragen, hermeneutisch arbeitende Wissenschaften und eine Philosophie, die an strengen erkenntnistheoretischen Fragen festhält, einander wieder anzunähern.

4. Jemanden besser verstehen als er sich selbst

Ein weniger überzeugendes Gesamtbild bietet Höhle's Buch hingegen dort, wo er sich – vor allem im zweiten Teil – gegen abweichende Positionen, ja einen breiten Strom der modernen philosophischen Hermeneutik und Methodik der Geisteswissenschaften wendet. Nicht, dass es dort nichts zu bemängeln gäbe. In der Tat heben sich Höhle's Klarheit und argumentative Stringenz wohltuend ab von der Enigmatischer postmoderner Literaturwissenschaften. Über das scharfe Urteil, dass der französische Strukturalismus und Dekonstruktivismus zu einem „Mischmasch aus Pseudoliteratur und Pseudophilosophie“⁴² geführt habe, mag man streiten. Dennoch fällt auf, wie wenig – der Ausdruck lässt sich hier nicht vermeiden – *Verständnis* Höhle insgesamt für Positionen aufbringt, die ein objektives Verstehen dadurch erschwert sehen, dass menschliche Kulturleistungen oft *relativer, opaker* und *irrationaler* sind, als es Höhle's präferierte Beispielsätze für das alltägliche Verstehen abbilden.

Seine Kritik an der von Quentin Skinner angeführten Cambridge School der politischen Ideengeschichtsschreibung trifft sicher zu, wo sie sich gegen dessen Behauptung wendet, es gebe gar keine „perennial problems in philosophy“⁴³. Dennoch zeigt sich Höhle wenig irritiert von der von Skinner in den Mittelpunkt gerückten Einsicht, dass die Bedeutung politischer Theorien – und man kann vielleicht ergänzen: in der Moderne mit zunehmenden Maße – mit ihrer Funktion in einem politischen Konflikt zusammenfallen kann. Verstehen würde dann eine ideologiekritische Hermeneutik erfordern, deren Möglichkeit Höhle kaum interessiert. Seine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse ist zwar insgesamt ausgewogen.⁴⁴ Wenn er in diesem Zusammenhang auf das *Mind-Brain-Problem* zurückkommt und auf einer physischen Basis des Unbewussten beharrt,⁴⁵ zeigt Höhle sich jedoch wiederum recht unbeeindruckt von Freuds Einsichten in die verborgenen Lagen aus Affekten und Wünschen, die den Menschen bestimmen. Ist nicht das psychoanalytische Unbewusste vor allem ein Verweis auf die individuelle Komplexität und Verschlungenheit des menschlichen Seelenlebens? Höhle's Kritik erweckt demgegenüber den Eindruck, als sei dieses letztlich eine bloß zu dekodierende Variation der affektiven Grundausstattung des biologischen Menschen.

Auch die Gründe für den hohen Stellenwert, den Dilthey dem „Nacherleben“ in seiner Hermeneutik einräumt, bleiben ihm fremd. In Höhle's Typologie scheint das, was Dilthey im Sinn hatte, als „widerhallendes Verstehen“ auf, das er zusammen mit dem „sympathetischen Verstehen“ vom theoretischen Verstehen abgrenzt: Das sympathetische habe im Unterschied zum theoretischen Verstehen „eine affektive Intensität, die dem ästhetischen Genuß vergleichbar“⁴⁶ sei. Das widerhallende Verstehen unterscheide sich vom sympathetischen darin, dass es kein direktes Mitfühlen bedeute, sondern die Kenntnis des Gefühls „aus eigener Erfahrung in der ersten Person“⁴⁷. Höhle folgt dagegen Giambattista Vico, der „mit großem Nachdruck“ darauf bestanden habe,

⁴² Ebd. 400.

⁴³ Ebd. 351.

⁴⁴ Vgl. ebd. 355–365.

⁴⁵ Vgl. ebd. 62–65.

⁴⁶ Ebd. 169.

⁴⁷ Ebd. 171.

dass dieses „Nachfühlen“ „nicht Voraussetzung wissenschaftlichen Verstehens“⁴⁸ sei. Demgegenüber nahm Dilthey an, dass historisches Verstehen es mit einem Geflecht von Kräften und Motiven zu tun hat, in das man sich einfühlen muss. Man kann mit Höhle der Ansicht sein, dass Dilthey dieser Dimension des Verstehens einen zu hohen Stellenwert eingeräumt und darüber das Verstehen der kognitiven Gehalte der Geistesgeschichte vernachlässigt hat. Umgekehrt erstaunt es jedoch, wie ungebrochen Höhle Vertrauen darin ist, dass das an der Geistesgeschichte zu Verstehende an ihrer intentional strukturierten Oberfläche liegt und nicht in oft unthematischen Motivlagen, welchen man durch Einfühlung auf die Spur kommen kann. „Jemanden besser verstehen als er sich selbst versteht“ – gibt es diesen Fall wirklich nur, wie Höhle behauptet,⁴⁹ im Bereich des noematischen Verstehens (ein begabter Mathematiker versteht den von einem anderen entwickelten Beweis hinsichtlich seiner logischen Implikationen noch besser)?

5. Das Individuelle verstehen: Zum Anliegen des Historismus

An Höhle Urteil über Dilthey zeigen sich grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der neueren deutschen Geisteswissenschaft, wie sie auch seine zuvor vorgelegte *Geschichte der deutschen Philosophie* kennzeichnen. Höhle preist dort die Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus, gekrönt von der Meisterschaft Hegels. Ihm folgt eine Reihe von Gestalten, die den Anspruch der Philosophie auf strenge Wissenschaftlichkeit untergraben. Auch hier ist es unter anderen wieder Dilthey, den Höhle für die „Formierung“ eines – eher zweifelhaften – „spezifischen geisteswissenschaftlichen Bewusstseins“ verantwortlich macht: „enorme historische Belesenheit bei Aversion gegen strenge philosophische Argumente“⁵⁰. So wundert es nicht, dass auch in Höhle „Grundlegung der Geisteswissenschaften“ das Relativismusproblem eine wichtige Rolle spielt und der Historismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts sich als philosophiegeschichtliche Demarkationslinie erweist.

Hier wirft er Dilthey vor, die Arbeit an philosophischen Problemen durch biographisch orientierte Philosophiegeschichtsschreibung ersetzt zu haben.⁵¹ Diltheys Absage an Hegels spekulative Geschichtsphilosophie versteht er als Verzicht auf eine normative Ethik und rückt ihn in die Nähe eines politischen Opportunismus, der das Faktische unkritisch affirmiert.⁵² Dagegen wendet Höhle ein:

Angesichts der zahlreichen miteinander inkompatiblen geschichtlichen Werte fragt sich der geisteshistorisch Gebildete unweigerlich, welche Werte vorzuziehen seien; und es ist nicht einzusehen, wie die Frage ohne einen ungeschichtlichen Maßstab beantwortet werden sollte.⁵³

Ernst Troeltsch, dessen monumentales Werk *Der Historismus und seine Probleme* Höhle nicht berücksichtigt, hätte dieser Problemanzeige zugestimmt: Auch die Kulturwissenschaften bedürfen eines normativen Maßstabs, der nicht einfach mit dem faktischen Geschichtsverlauf zusammenfällt. Dennoch hätte Troeltsch nicht wie Höhle von einem „ungeschichtlichen Maßstab“ gesprochen, da er nicht der Behauptung zugestimmt hätte, dass „die Geltung einer Überzeugung mit deren Genesis nichts zu tun“⁵⁴ hat. Von den differenzierten Debatten, die um 1900 um das Verhältnis von ethischer Normativität und geschichtlichem Wandel geführt worden sind, scheint Höhle kaum beunruhigt.⁵⁵

⁴⁸ Ebd. 448.

⁴⁹ Vgl. ebd. 174 f.

⁵⁰ V. Höhle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München 2013, 234.

⁵¹ Vgl. ebd. 343.

⁵² Vgl. ebd. 466.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd. 342.

⁵⁵ Vgl. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Das logische Problem der

Höle übersieht dabei, dass die historistischen Debatten keineswegs nur dekonstruierend angelegt waren. Es ging nicht nur um die zweifelnde Frage, ob angesichts der Wandelbarkeit und historischen Relativität aller menschlichen Kulturleistungen überzeitlich gültige Erkenntnis überhaupt möglich sein kann. Der Abschied von der Hegel'schen Spekulation bei Dilthey folgte vielmehr der Überzeugung, dass das Historische in gewisser Hinsicht gar nicht rational erkannt werden kann, sondern einen irrationalen Kern hat, der sich gegen eine vollständige Rationalisierung sperrt. Dadurch entzieht sich Geschichte, wie Dilthey meinte, nicht dem Verstehen, wohl aber einer am Allgemeinen und Abstrakten ausgerichteten philosophischen Erkenntnis. Die Emphase der Historisten auf Erfahrung und Erleben zielte daher auf die Gewinnung eines historischen Sinns, der in Analogie zur ästhetischen und religiösen Erfahrung sich dem Irrationalen in der Geschichte nähern kann.⁵⁶

Dilthey wollte damit dem gewachsenen Bewusstsein für die Individualität von Geschichte und Kultur Rechnung tragen. Verstehe man geschichtliche Konstellationen nur als Anwendungsfälle ewiger Vernunftwahrheiten, verstelle man sich gerade den Blick auf das Geschichtlich-Eigentümliche. An Troeltsch kann man dabei sehen, dass man sich der hier drohenden Gefahren des Relativismus und des Irrationalismus durchaus bewusst war. Dennoch hielt auch er einen solchen Weg für notwendig und suchte nach Lösungen, die geschichtliche Individualität und rationale Geltung miteinander vermitteln konnten. Bei Höle spielt diese Frage keine Rolle, auf das Problem der Individualität geht er nur am Rande ein.⁵⁷ Damit kommt aber der viel kritisierte Historismus nicht mit seinem eigentlichen Anliegen zu Wort.

6. Zur Geschichte der Hermeneutik

Charakteristisch für die historistischen Debatten um 1900 ist, dass man diesen Blick auf das Geschichtlich-Individuelle für eine ureigene Erbschaft der deutschen Geistesgeschichte hielt. Troeltsch etwa führt sie auf die deutsche Romantik zurück und konstruiert eine Genealogie, die von den romantischen Dichterkreisen ausgeht und über die historische Rechtsschule und andere Stationen durch das 19. Jahrhundert weiterwirkt. Er kontrastiert diese Linie nicht nur im Ursprung mit dem aufklärerischen Rationalismus und mit Kant, dem das Problem der Geschichte noch fremd gewesen sei. Er beschreibt auch eine komplementär verlaufende, rationalistischere Linie des Geschichtsdenkens, die den romantisch-ästhetischen Strang zwar zu Recht korrigieren und einhegen wolle, dabei aber doch – am deutlichsten bei Hegel – das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe. Höle hingegen verleiht nicht nur dem deutschen Geist in seiner *Geschichte der deutschen Philosophie* einen ausgesprochen klassischen Zug. Auch seine Hermeneutik ist in dem Sinne klassisch, als sie aufgeklärte und antike Vernunft miteinander zu verbinden sucht. Ja, Höle könnte sich für seine philosophiegeschichtliche Perspektive einen bekannten Ausspruch Goethes zu eigen machen: „Das Klassische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke.“

Betrachtet man die auf die „Dialektik“ folgende „kurze Geschichte der Hermeneutik“, stellt sich somit die Frage, ob diese nicht dialektischer angelegt sein müsste. Höle streicht zwar heraus, dass eigentliche hermeneutische Fragen in der antiken Philosophie noch vom Interesse an einer objektiven philosophischen Wahrheit überlagert waren und erst mit dem cartesischen Dualismus aufbrechen konnten.⁵⁸ Sein Hauptanliegen besteht jedoch darin, die die neuzeitliche Hermeneutik prägende Umstellung von „Wahrheit auf Sinn“⁵⁹ in eine neue Synthese zu überführen, die der Wahrheitsfrage

Geschichtsphilosophie (1922), in: *Ders.*, Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie herausgegeben von F.-W. Graf und G. Hübinger, Band 16, Berlin 2008.

⁵⁶ Vgl. dazu M. Jung, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.

⁵⁷ Vgl. Höle, Kritik, 51–54.

⁵⁸ Vgl. ebd. 404f.

⁵⁹ Ebd. 441.

wieder zu ihrem Recht verhilft. Hösles Überzeugung, dass es einen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie gebe, entspricht es, dass die geforderte „Wiedergewinnung der Wahrheitsdimension der Hermeneutik“⁶⁰ seinem Urteil nach bereits stattgefunden hat. Dafür stünden Davidson und – durchaus überraschend – Gadamer, den Hösle einerseits dem Historismus zuordnet, ihm aber zugleich bescheinigt, gegenüber Dilthey das Werkverstehen wieder in den Vordergrund gerückt zu haben. Angesichts der Distanz, die Hösle zu den Anliegen des Historismus hält, bleibt jedoch die Frage, ob diese tatsächlich dialektisch in seine Geschichte der Hermeneutik aufgehoben sind.

7. Das Verstehen und die Theologie

Dass Hösles Buch auch der Theologie etwas zu sagen hat, liegt auf der Hand. So gibt er nicht nur in seiner Geschichte der Hermeneutik der Schriftauslegung bei Philo, Origenes und Augustinus sehr breiten Raum.⁶¹ Er behandelt auch explizit Fragen, die die Theologie betreffen, insofern sie sich heute moderner hermeneutischer Methoden bedient wie in der Exegese und der Kirchen- und Dogmengeschichte. Hösle bringt hier hilfreiche Differenzierungen an, die das Verstehen von Texten betreffen, die von mehreren Autoren verfasst wurden,⁶² und hält dabei seine eigene intentionalistische Perspektive konsequent gegen Vorstellungen eines überindividuellen Geistes des Textcorpus durch.⁶³ Zumindest mit bestimmten Tendenzen einer kanonischen Exegese dürfte diese Position unvereinbar sein. Andererseits hat für Hösle die typologische Interpretation doch „einen gewissen Reiz, so absurd sie auch als Interpretation ist“⁶⁴.

Dies wiederum hängt mit einer anderen Option zusammen, die zwar nur beiläufig auf die Theologie bezogen wird, für diese jedoch durchaus fundamentale Konsequenzen hat. Deutlich wird dies an der Stelle, wo Hösle die Theologie in eine Reihe mit der Jurisprudenz stellt. Diese habe mit der Theologie gemeinsam, dass Verstehen hier von der Wahrheit der zu verstehenden Normen ausgehe, im Unterschied etwa zur Rechtsgeschichte und der Religionswissenschaft. Letztere erschlosse

zwar das geistige Leben anderer Menschen und Kulturen, aber die Fragen, welche Normen das eigene Leben lenken sollen [...], kann sie mit ihren Mitteln gar nicht beantworten. Es gibt in ihr nichts Analoges zur Anwendung der Schrift auf Lebensprobleme der Menschen in der Predigt.⁶⁵

Aus diesem Grunde sei die Religionswissenschaft „[t]rotz ihrer oft überlegenen Hermeneutik“ „keineswegs in jeder Hinsicht ein Fortschritt“⁶⁶.

Dabei ist Hösle keinesfalls der Meinung, dass die Theologie die von der Religionswissenschaft gelassene Lücke noch länger füllen könnte. Stattdessen schlägt er ein „funktionales Äquivalent“⁶⁷ vor, dem er die Aufgabe zuweist, das Wegbrechen einer „gültige[n] Metaphysik und Ethik“⁶⁸ zu kompensieren. Die von den Religionswissenschaften gelassene Leerstelle hinsichtlich der religiösen Lebensorientierung wandelt sich bei der Suche nach einem Ersatz in die Frage nach einer metaphysischen Weltdeutung, die dem Vordringen eines naturalistischen Reduktionismus und eines historistischen Relativismus etwas entgegensetzen kann. Was Hösle hier ausführt, ist durchaus bedenkenswert: Es sind teleologische Annahmen, die es gestatten, die Entwicklung der Natur auf die Hervorbringung von Geistigem und die geschichtliche Entwicklung als „durch die ‚Anziehungskraft‘ der richtigeren Ideen“ gesteuert zu betrachten. Dabei

⁶⁰ Ebd. 467.

⁶¹ Vgl. ebd. 413–432.

⁶² Vgl. ebd. 256–259.

⁶³ Vgl. ebd. 257.

⁶⁴ Ebd. 422.

⁶⁵ Ebd. 268f. [im Original teilweise kursiv].

⁶⁶ Ebd. 269.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd. 276 [im Original kursiv].

wird davon ausgegangen, dass diese Teleologie selbst von Geistigem hervorgebracht ist.⁶⁹ Höhle verwendet hierfür den Begriff der „Deutung“⁷⁰, wodurch angezeigt sein könnte, dass hier kein strenger Beweis zu führen ist, sondern eine Perspektive eröffnet werden soll, die Natur und Geschichte als „Ausdruck eines übernatürlichen geistigen Wesens“ versteht.⁷¹

Fraglich ist jedoch, ob man auf diese Weise tatsächlich ein „funktionales Äquivalent“ für die Theologie gewonnen hat. Der partikuläre geschichtliche Charakter von Offenbarungsreligionen, insbesondere des Christentums, ist jedenfalls so noch nicht im Blick. Wie Höhle dazu steht, wird in dem Buch nur am Rande deutlich. Ausdrücklich weist er etwa die Möglichkeit zurück, seine teleologische Geschichtsdeutung auch auf die allmähliche Herausbildung einer dogmatischen Christologie anzuwenden: „Denn einem als allwissend angenommenen Wesen steht eine mangelhafte Selbstdeutung im Sinne einer impliziten Christologie nicht gut an.“⁷² In den Text eingestreut sind auch einige Sympathiebekundungen für eine rationale philosophische Theologie im Gefolge Platons und eine spekulative Trinitätstheologie im Sinne Hegels,⁷³ die allerdings, wie aus den Stellen zum Teil ebenfalls hervorgeht, nicht aufklärerisch gegen die „Volksreligion“ gerichtet werden soll. Diese könne – wie Höhle mit Blick auf Platon ausführt – durchaus „Abbild bedeutender philosophischer Wahrheiten“⁷⁴ sein.

Eine „Grundlegung der Geisteswissenschaften“ ist nicht der Ort, solche, zumal spärlich eingestreuten Positionsmarkierungen ausführlich zu diskutieren. Gleichwohl fällt auf, dass die angedeutete Präferenz für eine rationale Theologie, für die – so muss man es wohl lesen – die „Volksreligion“ und die lebenspraktisch orientierte Auslegung autoritativer Texte lediglich Hilfsdienste erbringen sollen, sich aus Höhles Gesamtkonzeption der Hermeneutik stimmig ergibt. Seine Reserve gegenüber dem Historismus entspricht einer Reserve gegenüber dem partikulären Charakter der Religion in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und der individuellen religiösen Erfahrung. Damit soll keine theologische Fundamentalkritik an das Ende gestellt, sondern unterstrichen werden, dass Höhles *Kritik der verstehenden Vernunft* so reichhaltig und zugleich von so hoher Konsequenz ist, dass sie eine fruchtbare Diskussion darüber eröffnen kann, welche Hermeneutik gelebter Religion entspricht. Dass in der katholischen Theologie schon abschließende Antworten auf diese Frage gefunden wurden, ist dabei nicht ausgemacht.

Summary

The article comments on Vittorio Höhle's book *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. It is a major achievement of the book to bring hermeneutical humanities and a strict conceptual philosophy closer together again. Höhle shows that a transcendental reflection on hermeneutical understanding leads to fundamental philosophical problems. It is only in connection with these problems that an adequate hermeneutics can be conceptualized. The article takes a critical stand on Höhle's rejection of hermeneutics which do not focus on noematic understanding. Höhle's critique of German historicism seems to be especially unbalanced. This also has consequences for Höhle's account of religion and theology, which is discussed at the end.

⁶⁹ Ebd. 277 f.

⁷⁰ Ebd. 278.

⁷¹ Ebd. 29.

⁷² Ebd. 279.

⁷³ Ebd. 255, 385, 386 Anm. 42.

⁷⁴ Ebd. 385.